

O pêndulo da modernidade

ÁGNES HELLER E FERENC FEHÉR

RESUMO: O bicentenário da Revolução Francesa, em 1989, e as revoluções anti-totalitárias da Europa Oriental entre 1989 e 1991 levam os autores a interpretar a modernidade através da metáfora do pêndulo, utilizada para denotar a dinâmica do atual ordenamento social, pluralista e autônomo e que oscila, sem nunca parar, entre radicalismo e moderação. Para fazer uma diagnose do auto-conhecimento dos indivíduos modernos, o texto analisa questões referentes à modernidade e seus problemas: o totalitarismo lhe é inerente? Há como evitá-lo? As promessas de 1789 podem ser mantidas? E recorre à história para avaliar ceticamente a modernidade a partir de suas duas condições de existência: a dinâmica moderna (dialética), que opera através da auto-reflexividade da justiça dinâmica, e o ordenamento social moderno, estrutura constante de (re)-distribuição simétrica ou assimétrica de liberdade e chances de vida. O artigo introduz as lógicas dinâmicas da modernidade (a divisão funcional do trabalho, a arte de governar e a tecnologia), mostrando que elas, operando conjuntamente ou em conflito, movimentam o pêndulo da modernidade geralmente entre os pólos do “individualismo” e do “comunitarianismo”, entre a defesa do Estado do Bem-estar e a prática do mercado auto-regulador, de forma que não oscile entre oposições binárias (“capitalismo” e “socialismo”, “direita” e “esquerda”, “progresso” e “reação”). Por fim, são enfatizados os efeitos advindos da percepção da existência do pêndulo da modernidade sobre a política, que se transforma em pós-moderna: acaba a vontade pela transcendência da modernidade; novas alianças, a “contextualidade” e algumas premissas universais na área política tornam-se importantes; o “modo de vida” prevalece sobre a “classe”. No entanto, o texto atenta para os problemas destes ideais anti-holistas, que podem levar à intolerância e à impossibilidade de um meio coletivo de entendimento.

UNITERMOS:
modernidade,
capitalismo,
socialismo,
dualismo,
ordem social,
totalitarismo,
individualismo.

Introdução: interpretando a modernidade enquanto o pêndulo oscila

O ano que marcou o bicentenário da Revolução Francesa produziu um raro exemplo de “consciência falsa”. François Furet, o melhor intérprete do grande evento, que integrou com sucesso a tradição pré-revolucionária e revolucionária no contexto da política moderna, declarou que o projeto de 1789 estava acabado. Furet afirmou que a revolução política já não tinha espaço na textura da modernidade. Aqueles que ainda nutrem tal idéia ou estão brincando de “teatro revolucionário” ou tramam conspirações totalitárias. As fanfarras da cerimônia apenas haviam se calado quando as revoluções da Europa do Leste surgiram com clamor, e apresentaram a continuação e complementação de 1789. E a poeira provocada pelo tumulto cedeu apenas com a ainda frágil vitória da nascente democracia russa (ou “soviética”) contra o golpe neo-stalinista. Tornou-se claro durante os anos de 1989 a 1991, que a modernidade tinha de dar mais um passo a fim de estabelecer a estrutura para por em ordem suas questões. Na última onda de revoluções políticas, ela precisava destruir sua camisa de força, a sufocante moldura de uma revolução social totalitária morta, sua própria prole a fim de encontrar-se a si mesma.

Pode bem ser o caso, como Furet novamente argumenta (e por isso Dahrendorf o criticou) que as revoluções de 1989-1991 não produziram nenhum novo princípio para o estabelecimento político da modernidade “madura”. Há um estoque limitado de princípios políticos genuínos, e às vezes são necessários milênios para se conhecer novos. Entretanto, os negócios habituais não serão mais feitos da mesma forma, depois de 1989-1991. Por meio das revoluções da parte leste da Europa, a modernidade alcançou um ponto de Arquimedes relativo do qual poderá apreciar seu próprio passado, o curso que tomou até agora, bem como suas potencialidades futuras.

Um ponto de Arquimedes relativo foi deliberadamente mencionado. Os frutos da grande mudança não serão nem a completa transparência da modernidade nem uma nova ciência da sociedade que poderia trazer respostas inequívocas a todas as questões e dilemas. Luz plena pode ser derramada sobre um objeto apenas de uma fonte externa; uma visão pós-moderna não é externa à modernidade. Pelo contrário, o que podemos perceber com a oscilação do pêndulo da modernidade para trás (de uma posição anterior de obsessão radical por transcender o horizonte, de volta ao ponto de partida de *constitutio libertatis*) é que nossos esforços frenéticos podem destruir a modernidade, mas não podem deixá-la para trás. Entretanto, um ponto arquimediano relativo era definitivamente necessário a fim de se fazer uma análise cuidadosa da modernidade; é uma posição da qual podemos declarar com segurança que o propósito principal, tendo desencadeado esse novo mundo, justificou-se ao expulsar as opções hostis. É somente a partir desse “fim”, que não é nem o término da viagem

nem o cancelamento de seu itinerário, que podemos olhar para trás sem o sentimento de *déjà vu*, mas com ânsia de aprender algo novo sobre nós mesmos.

Mas ao observar um objeto de seu interior, ao invés de tentar observá-lo de uma posição “superior”, mais abrangente, temos de admitir que nosso ponto de vista é apenas um dos vários possíveis e que essa limitação é impossível de ser transcendida. Como Claudenius, um clássico da hermenêutica do século XVIII, acertadamente sustentou, nós não podemos estar em todos os pontos de um campo de batalha no mesmo momento; portanto, é auto-ilusão acreditar que possamos integrar, numa teoria homogênea, todas as posições de todos os possíveis espectadores da confusão. Essa é uma limitação ontológica e não uma limitação condicionada historicamente. Mas o pluralismo inerente da modernidade expressa-se, precisamente, através da curiosidade moderna sobre os pontos de vista de todos os observadores e não apenas sobre aqueles, entre eles, [oriundos] de uns poucos eleitos.

O resultado é, portanto, um mapa em forma de mosaico e não um bem organizado mapa holístico. Porém, normalmente, integra-se um mosaico em uma imagem mais ou menos racional, enquanto se o observa. E a imagem racional que se volta para nós, localizados nesse ponto arquimediano relativo, é *o conhecimento de nós próprios como modernos, que nos situamos aqui e agora*, começando com a selvagem oscilação do pêndulo da modernidade de um ponto externo, agora atrás de nós, retornando vagarosamente na outra direção. Não sabemos quão longe oscilará de volta, e defendemos opiniões diferentes sobre a extensão ideal dessa oscilação. Tampouco sabemos se tentativas desesperadoras e arriscadas de empurrá-lo novamente em direção ao outro extremo, que agora está vago, se repetirão, apesar de podermos esperar que não. Essa incerteza deriva do fato de não haver hermenêuticas do futuro; o texto que lemos está sempre no presente.

Contudo, com toda essa pré-condição, interpretar a modernidade do ponto de vista vantajoso - relativamente arquimediano - do fim do totalitarismo e da renovação das tradições de 1789 levanta questões inteligentes. Podemos indagar: o totalitarismo foi, de fato, o filho da modernidade ou foi uma explosão do passado ou do atávico em nós? Se era um sistema moderno, há uma instabilidade intrínseca no ordenamento moderno que o torna possível? Há válvulas de segurança na modernidade que possam bloquear o renascimento do totalitarismo? Pode a modernidade manter suas promessas inerentes ao pronunciamento de 1789, sem ter que recorrer à teoria e à prática de um radicalismo que ameaça cruzar o horizonte e saltar no abismo? Se isso não for possível, então a modernidade é um projeto distorcido ou fragmentado que só iludiu a si mesmo com a grande idéia de progresso universal e harmonia? A modernidade pode sobreviver? Nossas respostas a essas questões estão contidas na metáfora do “pêndulo da

modernidade”. Ao observar o pêndulo oscilar para frente e para trás, esforçamo-nos para obter respostas relevantes a, pelo menos, algumas dessas questões.

I - Modernidade

1. O conceito

A seguir, não desconstruiremos o conceito (termo) “modernidade”, mas o “descarregaremos”, no sentido de “tirar seu peso”. Não pretendemos legitimar o uso do termo antecipadamente mas, utilizando-o, daremos sentido a ele. Assim, começaremos a discutir a modernidade, da maneira mais elusiva e geral, justapondo-a à pré-modernidade.

A justaposição moderno/pré-moderno aparentemente segue a dicotomia arquetípica do “helênico versus bárbaro” ou do “cristão versus pagão”. Os oradores tomam a posição de seu próprio mundo, e o definem contra o mundo dos Outros. Justaposições desse tipo são as condições mínimas de auto-conhecimento. Um ser é identificado por ser distinto; ele é distinto por ser definido (determinado) como algo que o Outro não é. Como diria Luhmann, fazer uma distinção é o início da constituição de um sistema contra o escuro pano de fundo de um ambiente. Sem fazer uma primeira distinção, não se pode jamais assumir a posição de observador. Não é preciso concordar com a teoria dos sistemas a fim de chegar a conclusões similares.

Mas além de fazer uma distinção primária e de satisfazer as condições mínimas de uma pesquisa significativa sobre o seu próprio mundo, a justaposição moderno/pré-moderno nada tem em comum com seu arquetipo. A distinção arquetípica contrastava o mundo do orador com o mundo do Outro em termos de superioridade/inferioridade; não servia apenas como uma auto-definição mas, primeira e principalmente, como auto-enaltecimento. Auto-enaltecimento e depreciação do Outro certamente não desapareceram do mundo moderno, mas a dicotomia de moderno/pré-moderno simplesmente não é desse tipo. Os modernos compreendem o seu mundo como essencialmente diferente de todos os mundos pré-modernos, independentemente de o encararem como superior ou inferior ao pré-moderno, independentemente de, eventualmente, julgarem-no incommensurável. Ainda que sem claramente estabelecer ou admitir como certa a identificação com o mundo dos oradores, diferenças históricas, culturais e estruturais, são supostas.

“Histórico” pode simplesmente significar temporal: há um “antes” e um “depois”. Desde que o moderno veio (por definição) depois do pré-moderno, o próprio uso do termo pressupõe um pensamento histórico. O nascimento do ordenamento moderno deve assinalar o fim do ordenamento anterior (pré-moderno), sem possibilidade de novamente re-

tornar à velha forma. Pensar em termos de “antes” e “depois” não é novo. Toda história do gênesis mostra isso. O Judaísmo (e o Cristianismo) introduziu, entretanto, um elemento novo nesse modelo: era o mundo do orador que emergia não só como novo, mas também como um estágio essencialmente diferente e mais elevado na história (divina). As primeiras histórias significativas sobre a emergência da modernidade seguiam esse modelo judaico-cristão: o último período era entendido como o melhor, e até como aquele que traz a salvação. Essas foram (são) as grandes narrativas.

Auto-entendimento em termos de uma grande narrativa se adapta mal à (auto) consciência pós-moderna da modernidade: portanto, foi abandonada. Não desejamos fazer previsões sobre a probabilidade ou não de seu eventual reaparecimento, mas nossa história não é, decididamente, desse tipo clássico. Ao se discutir algo que é histórico não se pode deixar de falar historicamente, particularmente se o ponto de vista é aquele de um mundo que se entende como sendo historicamente orientado, como é o nosso. Entretanto, falar historicamente não equivale a recontar um grande conto.

Há ainda umas poucas coisas em comum entre nossa história e a grande narrativa. Já enumeramos algumas delas. Justapomos o mundo moderno ao pré-moderno como sendo essencialmente diferentes: falamos do ponto de vista do moderno; pressupomos que o mundo anterior (pré-moderno) é (foi) a condição do posterior (moderno), e não podemos evitar de manifestar consciência histórica, ou seja, a consciência de que nós, como todo o mundo, estamos encapsulados no tempo: eles, no tempo “deles”; nós, em nosso próprio tempo. Poderíamos acrescentar a isso que nós, também, descrevemos o mundo moderno em termos de universalidade.

Mas tudo isso nada acrescenta à grande narrativa. Se houvesse um *Dasein* coletivo, tudo isso produziria uma ontologia coletiva fundamental - ainda não existe isso. Na verdade, essa é a razão porque a justaposição ao Outro (o pré-moderno) permanece a condição essencial, embora jamais suficiente, de auto-entendimento. Uma vez que o mundo moderno não é transparente, ele não é jamais suficiente.

Já foi mencionado que a grande narrativa pressupõe uma “diferença de altitude” entre os mundos pré-moderno e moderno. Um deles deve ficar acima do outro, porque a história deve ser contada em termos de progressão ou decadência, já que é sobre a Salvação ou (e) a Queda. Não basta descrever o pré-moderno como condição do moderno. É exigido mais da grande narrativa. É preciso determinar aqui a conexão necessária entre o pré-moderno e o moderno, seja em termos puramente teleológicos ou em termos de determinação causal (nesse caso, uma forma escondida de teleologia). Como consequência, é preciso formar o conceito universal de “História” e atribuir a ele uma *dynamis*. A História é um ator metafísico que - como uma *dynamis* - vincula sua própria perfeição, seu fim e propósito, em seu ser inicial. Mas a pressuposição de que o pré-moderno seja

condição para o moderno não sustenta nada sobre a conexão de ambos e não detecta um *telos* escondido no berço do passado. Pode-se supor que vários fatores contingentes contribuíram para o aparecimento da modernidade: esta poderia ter surgido antes, depois, ou nem ter emergido. Mas uma vez que surgiu, está-se autorizado a procurar por alguns “sinais” indicadores de sua possível chegada e seus - repetidos - fracassos em tempos passados. Como contingência, nossa história não tem objetivo: não é nem a proclamadora da Salvação, nem a precursora da Queda. Não se pode traçar um projeto divino nela. O futuro permanece desconhecido e além do mais, incerto.

Nas grandes narrativas tradicionais, o “universalismo” era encarado como uma das principais manifestações do - iminente ou há pouco atingido - “fim da História”. Filósofos viram toda a raça humana reunida sob o mesmo dossel e, a partir desse ponto vantajoso, entenderam os passados de todos os povos e culturas como a longa preparação para esse resultado final. Todas as particularidades eram presumidas como definhando (por exemplo, em Marx) ou como tornando-se superadas/negadas (por exemplo, em Hegel). Esse era um conceito fortemente normativo de universalismo. Nosso conceito de universalismo é empírico. Não é uma idéia, nem uma manifestação de superioridade. Apenas observamos que o ordenamento social moderno se espalhou por todo o planeta, e que os nichos de ordenamentos pré-modernos estão desaparecendo rapidamente. Dessa maneira, o universalismo empírico, simplesmente ocupa “todos os lugares em nosso planeta”.

O abandono da autoconfiança metafísica da grande narrativa não é um ardil cínico ou desesperado, embora pudesse ser. Mas pode brotar de um ceticismo de qualidade limitada. Ceticismo é, por definição, limitado ou então todo-abrangente, o que é ainda um tanto metafísico, isto é, a inversão da metafísica. A pesquisa que segue aqui, voltada para o caráter interno da modernidade, é conduzida no espírito de um ceticismo limitado. Os autores não acreditam que o enigma da História possa ser solucionado ou, até mesmo, que haja um enigma. Reconhecem o poder da contingência em duas (diferentes) interpretações do termo “poder”. Como um poder, a contingência cruza nossos objetivos, ridiculariza nossos sonhos ou os realiza milagrosamente. A contingência também nos capacita a iniciar: para começar e introduzir no mundo algo novo, para melhor ou pior. Além disso, o ceticismo limitado reconhece a inescrutabilidade do mundo moderno, bem como sua opacidade sendo reforçada pela diversidade das perspectivas de seu exame minucioso. A antiga dialética socrática do “quanto mais você sabe, mais você sabe que nada sabe” tem seu apogeu na modernidade. Contudo, essa dialética jamais impediu alguém curioso e sério de perseguir o conhecimento e o autoconhecimento. Pode permanecer uma questão aberta se refletir sobre a modernidade fornece conhecimento confiável. Mas não é uma questão aberta se precisamos pensar so-

bre as condições de nossas vidas, porque nós até desejamos esse tipo de pensar. Finalmente, embora muito pouco possa ser dito sobre contingência, algo definido pode ser dito sobre regularidades, repetições, conexões habituais, todas essas coisas em cujo cenário eventos contingentes acontecem. A seguir, essas questões serão discutidas.

2. A dinâmica da modernidade

Fazemos uma distinção entre *dinâmica da modernidade*, por um lado, e o *ordenamento social moderno*, por outro. A sobrevivência da modernidade precisa de ambos.

Onde a modernidade se desenvolveu naturalmente, por tentativa e erro, a dinâmica da modernidade antecipou o surgimento do ordenamento social moderno; o primeiro abriu o caminho para o último. No principal, essa dinâmica continuou a operar depois que o novo ordenamento já havia se instalado. Entretanto, no século XIX e, principalmente, no XX, o ordenamento social moderno provou ser tão bem sucedido que as pessoas começaram a transplantá-lo para territórios onde a dinâmica da modernidade ainda não havia surgido. Sem levar em conta se foi um transplante forçado ou voluntário, a total ausência de tal dinâmica (ou sua operação meramente intermitente) manteve o ordenamento moderno em um estado instável em todas as regiões onde, em comparação com o seu modelo, ele tinha um caráter distorcido.

Dialética é a dinâmica da modernidade. O termo “dialética” é aqui usado tanto no sentido socrático/platônico como no hegeliano; eles se misturam neste contexto.

A modernidade se afirma e reafirma por meio da negação. A modernidade pode manter sua identidade somente se várias coisas mudarem constantemente e se pelo menos algumas coisas forem continuamente substituídas por outras. A modernidade prospera sobre conflitos internos. Quando um conflito, chamado de contradição pelos filósofos, é negado (ou superado)*, novos conflitos ocupam imediatamente seu lugar, e esse processo de negação/superação continua infinitamente.

Os modernos não reconhecem limites, eles os transcendem. Eles desafiam a legitimidade das instituições, criticam-nas e rejeitam-nas, questionam tudo e, ao fazer tudo isso, sustentam o ordenamento moderno, ao invés de destruí-lo. Atos que foram uma vez letais para todos os ordenamentos pré-modernos, mantêm o moderno vivo. Platão tinha medo da democracia. Os tipos de caráter são diferentes numa democracia. Sócrates disse, e é a diversidade que origina a discórdia. Por sua vez, a discórdia destrói a *polis*. E Platão estava certo. Os traços salientes da democracia - questionamento e desafios constantes, diversidade e discórdia - foram destrutivos (ou antes, autodestrutivos) no mundo antigo. Isso explica porque a democracia permaneceu um ordenamento político único e excepcio-

* N. T: O substantivo *sublation* e o verbo *to sublate* não foram encontrados em nenhum dos dicionários consultados. O sentido do texto e a consulta a pessoas de língua inglesa, para as quais esses termos são conhecidos, levaram-nos a traduzi-los por negação/superação (o substantivo) e negar/superar (o verbo).

nal através das histórias dos Estados pré-modernos. Ela é, entretanto, feita sob encomenda para os Estados modernos.

A dinâmica da modernidade pode ser chamada de um jogo por ter certas regras, embora não rígidas. Os jogadores são o velho e o novo. A dinâmica da modernidade é histórica; os participantes do jogo são eminentemente inclinados ao historicismo (*historicist-minded*). Normalmente, a instituição existente é atacada do ponto de vista de um imaginário (futuro) e é assim transformada numa instituição “velha”; na terminologia de Hegel, torna-se “positiva”. Mesmo assim, às vezes (e este é o ardil romântico), defende-se uma instituição já morta (mais velha) contra uma existente (mais nova). Quanto mais o ordenamento moderno é dado por suposto, mais o “novo” será associado ao “melhor”. No caso de instituições, “melhor” pode significar tanto “mais eficiente” ou “mais justo” como ambos.

O principal portador da dinâmica da modernidade é a *justiça dinâmica*. Em contraste com a justiça estática, a justiça dinâmica não trata da aplicação do mesmo padrão para cada um e todos aos quais, consistente e continuamente, o padrão se aplica; antes, trata-se de testar e duvidar dos próprios padrões, sejam eles normas ou regras. A justiça é reivindicada de uma maneira dinâmica no seguinte enunciado: “esse (ordenamento) é injusto - deveria (deve) ser substituído por um alternativo, que seria (seja) mais justo ou perfeitamente justo”. Se alguém rejeita uma instituição como injusta, também está propenso a recomendar soluções institucionais alternativas, ou, do contrário, falharia em participar do jogo de linguagem da justiça dinâmica. Também se exige daquele que faz tal reivindicação que argumente em favor do ordenamento alternativo (supostamente mais justo ou perfeitamente justo) seja diretamente ou por meio de um substituto voluntário. Uma vez que, no caso da justiça dinâmica, a medida de uma justiça maior ou menor não pode ser a própria justiça, o argumento normalmente tem recorrido aos valores da liberdade e/ou da vida.

A prática da justiça dinâmica aparece também nas sociedades pré-modernas, embora normalmente só em épocas de crises, e, mais frequentemente, sempre que um ordenamento social substitui outro. A justiça dinâmica é, então, um intermediário que desaparece com a “rotinização” da cultura vitoriosa. Mesmo então, a justiça dinâmica raramente é praticada de uma maneira geral, porque só instituições esparsas são desafiadas, enquanto a maioria das outras são tomadas como óbvias, e com mais frequência do que não, o recurso é feito às instituições tradicionais, não aos valores de liberdade e (ou) vida. Na modernidade, a justiça dinâmica é generalizada de três maneiras. Primeiro, nenhuma instituição está fora dos limites: cada uma delas pode ser testada e considerada injusta ou injustificada. Segundo, qualquer um pode levantar uma reivindicação deslegitimada. Terceiro, todos os argumentos em favor de uma alternativa podem recorrer à liberdade e à vida como valores gerais (universais). Na

verdade, esses três aspectos se desenvolvem em conjunto, e sua combinação final indica que se chegou ao ponto de não-retorno no surgimento inicial (originário) do ordenamento social moderno.

Justiça dinâmica é o melhor exemplo do caráter dialético do ordenamento moderno. A contestação da justiça não é unilateral. Um lado desafia a instituição, o outro a defende. Duas concepções de justiça colidem, mas o conceito é o mesmo. Essas colisões são os conflitos sociais mais típicos e, quando a velha instituição desapareceu para sempre, e antes que a nova tenha começado a ser questionada, então estamos no momento de “negação/superação” (*sublation*), uma vez que a maioria das funções e também certas tendências da antiga ainda se preservam na nova. A nova rodada de contestação pode então começar. Em tecnologia, o novo se torna velho ainda mais rapidamente, com ou sem contestação. Algo muito similar acontece no campo da cultura (primeiro, só na “alta” cultura e, depois, também na cultura “baixa”), mas sempre por meio de contestação aberta - certamente da verdade e sinceridade das “velhas” maneiras na criação artística, se não necessariamente de sua beleza. Nessa área, a inovação da primeira metade do século XX foi certamente a descoberta do muito velho como aliado do mais recente. Tem-se a impressão de que o mundo moderno está correndo para algum lugar: à frente, no futuro, mas, por correr na frente, ele até alcança a si mesmo. É difícil avaliar se o ritmo da dinâmica da modernidade é normal, isto é, ótimo para manter o ordenamento social moderno. Com toda probabilidade, não é, e, depois do pleno estabelecimento do sistema social moderno, o ritmo pode (rá) ser diminuído. Por motivos não discutidos aqui, é também necessário ir mais devagar. Pode-se ter a impressão de que, como em algumas culturas pré-modernas, destino similar deva agora ocorrer com a justiça dinâmica: depois de servir de parteira no nascimento de um novo mundo, poderia se aposentar. Mas isso não acontece. O ritmo da dinâmica pode diminuir, mas a justiça dinâmica não pode desaparecer sem levar consigo o ordenamento social moderno como o conhecemos. Esta não é uma afirmação meramente especulativa; as tentativas de estabelecer um ordenamento social moderno sem uma dinâmica da modernidade - por exemplo, aquela da União Soviética - fracassaram e mostraram claramente que modernidade sem dinamismo (especialmente sem justiça dinâmica) não pode sobreviver.

A dialética foi inventada pela Filosofia; também o procedimento da justiça dinâmica tirou sua legitimação da Filosofia. O questionamento metódico e o exame dos conceitos tradicionais começaram com o movimento sofista, mas foi Sócrates (naquela tradição) quem elaborou o processo complexo de negação/superação. O entendimento tradicional dos conceitos políticos e éticos tem sido desconstruído do ponto de vista de um significado e de uma interpretação dos mesmos superior e mais universal. O bem conhecido jogo de linguagem: “Isso não é verdade, outra coisa

(superior) é verdade”, “isso não é bom, outra coisa (superior) é o bom”, “isso não é justo, outra coisa (mais alta) é justa” foi assim iniciado. Alguns filósofos modernos representativos afirmam que a modernidade *realiza* a Filosofia; e em certo aspecto isso é certamente verdade. Todo o mundo pode e pratica a dialética, mesmo que não filosoficamente. Se o procedimento dialético foi admitido como certo, o *input* espiritual não é mais necessário para a sua prática.

A dialética real é a dinâmica da modernidade, a dialética ideal (meramente conceitual) é a dinâmica da filosofia. Essa filosofia nasceu (da maneira que nós a conhecemos) e é parte de contingências auspiciosas. Mas deve-se ter em mente que, junto com o da poesia trágica, o nascimento da filosofia foi casual na democracia. Tanto quanto se pode perceber (com todos os possíveis erros de avaliação), foi nos séculos V e IV a. C., em Atenas, que a dinâmica da modernidade tentou, pela primeira vez, vencer a resistência de um ordenamento social pré-moderno. Essa tentativa falhou. Aquilo que chamamos de Iluminismo Grego foi a preparação de algo que jamais ocorreu e é inútil procurar os motivos disso. Críticos da modernidade (por exemplo, Heidegger e Adorno) frequentemente apontavam para o surgimento de uma espécie de moderna imaginação tecnológica na Grécia; é um exemplo característico o fato de Aristóteles ter afirmado que esboçar uma constituição é uma *techne*. Essa imaginação, contudo, não fomentou nem a idéia de um futuro nem a de um ordenamento social diferente que se poderia basear em uma espécie de igualdade. Sem a forte presença dessa idéia, a dinâmica da modernidade se automarginaliza.

A dinâmica da modernidade surgiu vigorosamente no último século da República Romana e ficou exaurida no final do primeiro século de nossa era. Porém, enquanto em Atenas, os aspectos políticos, culturais e econômicos do dinamismo fizeram um aparecimento sincronizado, em Roma, eles foram quase totalmente dessincronizados. Quando uma imaginação voltada para o futuro, combinada com a idéia de (uma espécie de) igualdade, apareceu em Roma, sob a forma da revolução espiritual de uma cristandade expandida, a forma política de contestação da justiça já fora exaurida e, da mesma maneira, o capitalismo romano (com exceção da Gália Transalpina).

A dinâmica da modernidade apareceu novamente com força total na época do Renascimento europeu, e continuou, sem parar, incansavelmente. Mas foi uma longa caminhada. Levou pelo menos três séculos (em alguns lugares até quatro) para o ordenamento social moderno se estabelecer e substituir o “artifício natural” pré-moderno, somente na pequena Europa. A multiplicidade e a diversidade da vida étnica e política na Europa talvez tenha contribuído para tal sucesso. O ordenamento moderno pôde se estabelecer em uma pequena parte da Europa (por exemplo, em uma cidade como Amsterdã) como uma exceção e a seguir em outro pequeno lugar (por exemplo, a Suíça). Quando era varrido de um canto, aparecia

fortemente em outro. A dinâmica da modernidade jamais chegou a estagnar; mesmo depois de inúmeros retrocessos, sempre havia um ou outro nicho onde não decrescia. Não foi um só empurrão, mas vários, que lhe deram o ímpeto de que precisava. Mas é preciso repetir que, aqui também, mesmo cercado dessas circunstâncias mais benéficas, o ordenamento moderno poderia ter nascido morto. Antes da Revolução Francesa, nada estava ainda decidido.

O que, até então, havia sido um projeto marginal, recebeu notoriedade, pela primeira vez, através da Revolução Francesa. O gênio de Kant percebeu a crucial importância da imaginação nesse momento de mudança. Um evento como este, ele escreveu, “não se deixará esquecer” (“*laesst sich nicht vergessen*”). Usamos o termo “projeto de modernidade” com relutância. Um projeto pode ser realizado; há um momento em que, confiantemente, podemos afirmar que foi concluído. A modernidade não é um projeto nesse sentido. A Revolução Francesa é o ponto simbólico do lançamento da modernidade. A palavra “lançamento” significa que, desse momento em diante, as principais categorias da modernidade já estão no lugar, mesmo se apenas como potencialidades abstratas. *Dynamis*, mais que potencial, talvez seja a palavra correta para as categorias em estado de constante atividade (*energeia*). Elas se desenvolvem porque é seu destino. Habermas menciona o projeto inacabado da modernidade. É uma boa expressão, se se acrescentar que o projeto jamais será acabado porque acabá-lo significa matá-lo. Modernidade (e aqui nos referimos ao ordenamento social moderno como o território para a dinâmica da modernidade) pode assumir praticamente infinitas variações, exatamente como a pré-modernidade, mas sua *dynamis* inclui todas elas *in nuce*. A máxima de que a Revolução Francesa, e tudo o que representa, “não se deixará esquecer” significa algo mais e além do que o que restou inscrito nos anais da História. Nesse sentido elementar, nada do que possamos ainda coletar de textos e pistas pode ser esquecido. Mas num sentido mais profundo, o mundo pré-moderno agora está esquecido, pelo menos na Europa, independente de nosso conhecimento disso, no sentido que deixou de ser uma fonte da memória viva. Memória viva é a marca de nosso próprio mundo em nossa atitude, pensamento, imaginação. É a insígnia no nosso horizonte. Recordamos os deuses mortos, mas são unicamente os vivos que não podem ser esquecidos.

Os indícios da dinâmica da modernidade nas sociedades pré-modernas são acompanhados pela efusão de um “excedente cultural”. Sem imagens, histórias, crenças, providas de significado (*meaning-providing*), nenhuma sociedade pode sobreviver, embora algumas culturas sejam mais espiritualmente ricas do que outras. Uma vida cultural mais densa do que a média não pode ser descrita em termos de “excedente”. O excedente cultural só pode ser afirmado quando a criação espiritual se estende diretamente para o imortal, eterno, e também para o universal, e transporta as

pessoas, para além da camada habitual dos “letrados” (“learned”), sejam padres ou membros seculares. Por exemplo, Atenas, nos séculos V e IV a. C., criou os gêneros da filosofia, da tragédia, da historiografia. Foi da genialidade da Judéia que brotaram tanto o judaísmo como o cristianismo e, com eles, as idéias de igualdade e justiça social, enquanto do espírito sistematizador de Roma surgiram a teologia cristã e os fundamentos da lei moderna. O “excedente cultural” foi gerado de todas as fontes onde o dinamismo da modernidade começou a desafiar o velho ordenamento social na Europa. O tempo era devotado aos “gênios” de todos os tipos. Os novos gêneros, das ciências naturais à música de concerto, passando pelo romance, apelavam para a inovação constante, da mesma forma que os antigos gêneros rejuvenescidos, como a tragédia, a escultura ou a pintura. Cada década trazia algo de novo e grandioso. Mas depois que o ordenamento moderno foi estabelecido, as energias da cultura européia começaram a diminuir. Não eram mais necessárias. Isso soa um pouco misterioso, e é misterioso, à medida que não tem explicação real. Mas como as coisas estão agora, a principal tendência cultural, hermenêutica em todas as suas formas e versões, extrai sua inspiração mais do passado do que do presente. Definiu o impulso para a imortalidade, a eternidade e a universalidade, se não na vida individual, pelo menos na cultura. Se alguém apresenta uma visão equilibrada sobre as possibilidades do nosso mundo, esse alguém também deve dar voz a um certo grau de ceticismo sobre os potenciais culturais do futuro. Com toda a probabilidade, nenhum excedente cultural será produzido; serão produzidas apenas as energias culturais suficientes para o bem-estar espiritual ou, talvez, para a mera sobrevivência, no mundo moderno. Mesmo assim, com toda a probabilidade todas as instituições modernas seguirão bem melhor do que a maioria das pré-modernas, não porque terão maior poder criativo, mas porque preservarão maior poder para recordar e relembrar.

3. O ordenamento moderno

Por “ordenamento social fundamental” queremos indicar a estrutura permanente de e o mecanismo para a distribuição (ordenação) e redistribuição (re-ordenação) da liberdade e das oportunidades de vida ao lado do processo de manutenção (reprodução) do conjunto da unidade social. Essa determinação é importante, visto que se consideramos separadamente um estrato, isolado de um ordenamento social, podemos observar, em seu interior, mudanças e transformações radicais na distribuição de liberdade e oportunidades de vida, ou de ambas. Era esse o caso no interior de muitos ordenamentos pré-modernos, e é típico no moderno.

É possível conceber um mundo sem nenhuma estrutura ou modelo de distribuição, sem nenhuma ordenação. Supunha-se que a idade de ouro de Ovídio (e de muitos outros) era tal mundo; Marx também

prefigurou um, em alguns de seus planos messiânicos de comunismo. Nossa questão aqui não é que tudo que pode ser concebido não seja possível ao mesmo tempo mas, antes, que sem um padrão fundamental e sem mecanismos de ordenação e re-ordenação, um grupo humano não pode ser denominado *sociedade*. Considerando-se isso, permanecem apenas duas versões (tipos) de distribuição fundamental (redistribuição) de liberdade (s) e oportunidades de vida, respectivamente, aquela de reciprocidade assimétrica e aquela de reciprocidade simétrica. Não há uma terceira possibilidade lógica.

Todos os ordenamentos pré-modernos baseiam-se em modelos de reciprocidade assimétrica enquanto os modernos se baseiam naqueles de reciprocidade simétrica. É claro que não há sociedade sem algum tipo de reciprocidade simétrica, como também não existe nenhuma sem algum tipo de reciprocidade assimétrica. A única questão é: qual delas é o princípio fundamental de ordenação?

Aristóteles, o mais perspicaz observador do ordenamento da reciprocidade assimétrica, diferenciou, dentro da estrutura da ordem fundamental, a ordem fundamental e as ordens secundárias, à medida que atribuía a primeira à *natureza* (*physis*) e a segunda à *convenção*, lei (*nomos*). Os homens são, portanto, por natureza, senhores ou escravos, e as mulheres são, por natureza, inferiores aos homens, mas estabelecer se os homens livres são governados por um, por poucos, ou por muitos, decorre da convenção (lei). O ordenamento pré-moderno pode, assim, ser também chamado de *artifício natural* porque, enquanto durou e permaneceu sem ser desafiado, era tomado por certo como se fosse natureza. Aristóteles também acrescentou que a regra áurea da justiça não se aplica a relacionamentos de reciprocidade assimétrica, e ele estava certo. Mas em cada uma e em todas as camadas do artifício natural, há reciprocidade simétrica, como entre escravos, entre mulheres de igual posição social e, em particular, entre homens livres em uma democracia. Deve-se acrescentar que a democracia era uma exceção absoluta na estrutura da reciprocidade assimétrica, uma vez que a assimetria, em quase todos os ordenamentos sociais representativos pré-modernos, da China ao Egito, da Roma antiga à Europa feudal, abrangia e penetrava tudo.

Nascer em um estrato social em vez de em outro é sempre um acidente do ponto de vista do recém-nascido. Não existe necessariamente uma ligação entre os dois *a priori* da existência humana (os *a priori* genético e social). Entretanto, esse acidente é transformado em destino no momento do nascimento: o recém-nascido *deve-se* adaptar às expectativas contextuais dadas no local em que aconteceu ter nascido. O escravo nasce na escravidão, o homem livre nasce livre, e ambos deveriam se tornar o que já são - escravos e homens livres, ou antes bons escravos e bons homens livres respectivamente, segundo as normas impostas a eles. O modelo (a idéia perfeita) de uma sociedade pré-moderna é, realmente, o Estado

platônico conforme concebido nos Livros III e IV (e não nos últimos livros) da *República*. Cada um deveria fazer seu próprio trabalho. Nenhum estrato, nem qualquer pessoa pertencente a um determinado estrato deveria interferir nos negócios dos outros estratos. Deve ser acrescentado, de passagem, que Platão tinha consciência da circunstância que os dois *a prioris* (o genético e o social) não combinariam necessariamente e que o funcionamento perfeito do ordenamento de reciprocidade assimétrica requereria uma mobilidade inter-estratos, algo que deveria permanecer marginal nesse ordenamento específico.

O ordenamento pré-moderno também pode ser denominado “sociedade estratificada” (e assim foi chamado por Luhmann), porque, em um artifício natural, a estratificação prevalece sobre as funções. Se uma pessoa nasce num estrato determinado, seu locus social no nascimento determinará a (s) função (ões) que desempenhará durante toda a sua vida, ao contrário do que ocorre nas sociedades modernas, onde a função definirá a localização social.

Já que a distribuição básica das oportunidades de vida e de liberdade se dá por nascimento e é, por definição, hierárquica, o poder determinante de um ordenamento pré-moderno penetra em tudo (all-pervasive). As normas e regras, as atividades, os costumes e jogos de linguagem (às vezes também a linguagem), freqüentemente a religião dos diferentes estratos também são de tipo diferente, e como tal, estão hierarquicamente ordenados. A pessoa nascida numa camada baixa tem um caráter baixo, e a nascida numa camada alta, tem um caráter “nobre” (segundo a regra). Eles se tratam diferentemente, comem diferentemente, vestem-se diferentemente, e comportam-se diferentemente; sua sexualidade e família são do tipo completamente diferente. Expondo claramente, um ordenamento social pré-moderno está enraizado na vida cotidiana e nas relações cotidianas, no interior de e entre estratos e gêneros (sexos).

A mais tradicional e também a melhor representação gráfica do antigo ordenamento é uma pirâmide, com uma pessoa (o príncipe ou monarca) no topo. Sociedades estratificadas têm uma base bastante ampla. Mesmo se a superestrutura ruir (por exemplo, em guerras civis), a base permanece. As sociedades pré-modernas são estáveis e equilibradas enquanto as mínimas condições de vida estão garantidas. É necessário um esforço imenso, seja por plano ou esforço humano, para movê-las em uma ou outra direção. Resistem também ao caos.

Considerando-se a longevidade e a estabilidade do ordenamento pré-moderno, não é exagero descrever a desconstrução do edifício natural pela dinâmica da modernidade, e seu resultado, o surgimento do sistema social moderno, como a maior ruptura na história das civilizações humanas. Um mundo totalmente novo emergiu das ruínas do antigo. A raça humana (incluindo quase todas as culturas humanas) aprende agora a lidar com a distribuição da (s) liberdade (s) e das oportunidades de vida de um

modo totalmente diferente. Como a experiência começou recentemente, pode-se contar com muito pouca experiência histórica para prever seu futuro. Mas algo pode ser dito sobre seu presente e seu curto - mas representativo - passado.

O credo da representação simétrica é bem conhecido. Soa assim: “todos os seres humanos nascem livres”, ou “todos os seres humanos (nascem) igualmente livres”, ou “todos os seres humanos são igualmente dotados de consciência”, ou “todos os seres humanos têm o (mesmo) direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade”. Esse credo é o dobre fúnebre de todos os ordenamentos pré-modernos, sem levar em consideração se, na verdade, a vida corresponde ao credo. Porque é o credo que importa, uma vez que ele contém a imaginação moderna. E se uma instituição imaginária inteiramente nova emerge, estabelece sua própria *dynamis*, um processo que leva em direção a seu próprio cumprimento (realização). A partir desse momento, o artifício natural se torna artificial.

Rousseau observou que todos os homens nascem livres, porém, em todos os lugares, ainda estão acorrentados. Essa afirmação comovente pode ser interpretada de duas maneiras igualmente relevantes. Pode-se dizer que, embora a instituição imaginária da modernidade tenha nascido, a modernidade ainda carrega em sua própria estrutura todos os remanescentes do ordenamento pré-moderno. Uma vez que os homens nascem livres, eles deveriam se tornar o que já são (pelo menos na imaginação), ou seja, realmente livres. A promessa deve ser plenamente realizada. A última oferece, também, pelo menos duas possibilidades de interpretação. Primeiro, ainda tem que desenvolver seus melhores potenciais, e segundo, a liberdade ainda é condicional e ainda não é completa, assim, deveria se tornar absoluta. A última interpretação não é só normativa, mas também maximalista. Porque mesmo se pudesse ser liberdade absoluta (o que duvidamos), a liberdade certamente não pode ser absoluta em um ordenamento social. Defender a realização de um absoluto desse tipo pode terminar criando exatamente o contrário do que se defende, a saber a servidão de *todos* em nome da liberdade para *todos*. Somente sob a condição de que todos nasçam livres, todos podem transformar a liberdade de todos em escravidão de todos. Há uma outra maneira de se interpretar a mensagem de Rousseau; pode-se afirmar que ela descreve sucintamente o resultado ou a versão pior possível do ordenamento moderno. De fato, essa pior consequência possível confirma o que acabou de ser dito: somente sob a condição de que todos nasçam livres, a liberdade de todos pode ser transformada em escravidão de todos.

Onde todos nascem livres, a estratificação em estamentos desaparece. Quanto tempo o desaparecimento leva é uma questão menor porque, enquanto os resíduos dos estamentos sobreviverem, eles se arrastarão num tempo emprestado. Além disso, os antigos estamentos assumem a forma de classes sociais. Como consequência, nenhuma hierarquia social

é estabelecida no nível da vida cotidiana. Há ricos e pobres, mas isso é uma diferença quantitativa, não qualitativa. Nos Estados Unidos, esse puro produto da modernidade, o gosto do rico e do pobre é o mesmo; assim também a imagem que têm de uma boa vida.

Dentro do ordenamento moderno, a hierarquia social é estabelecida ao nível de instituições especializadas. As próprias instituições podem estar numa relação hierárquica entre si, e há hierarquia dentro de quase todas as instituições concretas. Enquanto, no sistema pré-moderno, era a localização nas camadas hierárquicas de estratificação que determinava as funções realizadas por homens e mulheres, no ordenamento moderno é (são) a (s) função (ões) que eles realizam dentro de instituições especializadas que finalmente determinará (ão) os seus lugares na hierarquia social da estratificação. Assim, homens e mulheres nascem livres, mas são, em todos os lugares, limitados em suas possibilidades, ou seja, em suas liberdades. Quão livre os nascidos livremente permanecem, até que ponto estão limitados ou até escravizados, depende das próprias instituições especializadas. Se as instituições são relativamente independentes umas das outras, se homens e mulheres são livres para ingressar em e para sair de mais de uma instituição, não estão acorrentados, embora limitados em suas liberdades. As condições ideais são as de real igualdade de oportunidades, além da possibilidade de realizar várias funções, se alguém assim desejar. Inversamente, se uma única instituição devora todas as outras e determina a estrutura das hierarquias em todas elas, se há uma função abrangente (*overarching*) que distribui todas as outras na hierarquia institucional, homens e mulheres tornam-se totalmente acorrentados, mesmo sob condições de igual oportunidade. Nenhum ordenamento pré-moderno poderia acorrentar todos os homens e mulheres tão inteiramente como o faz o totalitarismo, esse filho assassino da modernidade.

Assim, a tarefa de “ordenar” a sociedade repousa apenas sobre as instituições especializadas. “Especializadas” aqui quer dizer instituições funcionalmente especializadas (como, por exemplo, as instituições políticas, econômicas e educacionais). Max Weber diferenciou esferas sociais ou esferas de valor (porque cada esfera tem sua própria divindade); mas nós preferimos o termo “instituições” a fim de reforçar a idéia de que há várias instituições na mesma esfera, da mesma forma que também há esferas multifuncionais e que se cruzam (*cross-spheric*), e cada uma delas pode assumir uma relativa independência com relação à outra. O ônus de organizar a sociedade inclui pelo menos dois aspectos decisivos e normativos. As instituições devem introduzir estabilidade e, simultaneamente, oferecer a possibilidade de constante mudança bem como de renovação, uma vez que também devem prover uma estrutura para a boa vida que possa ser atingida até mesmo por cidadãos comuns, caso se esforcem. Quando Kant notou que as instituições, em cuja estrutura até a raça de

demônios se comportaria decentemente, são necessárias, ele resumiu as melhores possibilidades do ordenamento social moderno.

Esse credo do ordenamento moderno, “todos os homens e mulheres nascem livres”, é também uma declaração da contingência humana. Dizer que todos nós nascemos livres significa que todos nós nascemos (socialmente) contingentes. Nascemos com uma série de possibilidades abertas, não recebemos um destino no momento do nosso nascimento porque não temos um destino pré-determinado. O mundo moderno não está construído teologicamente como estava o pré-moderno. É por isso que a necessidade aparece aqui primeiro na forma de *causa efficiens* e não na forma de *causa finalis*. Iríamos até além e afirmaríamos que o credo “todos nascemos livres” significa, de fato, que somos todos contingentes. Se nascer livre significa nascer (socialmente) contingente, isto é uma espécie vazia de liberdade, liberdade como nada. De fato, ser jogado na liberdade ou ser jogado no nada significa exatamente a mesma coisa. Mas esse nada (nossa contingência) é, entretanto, algo, porque promete que homens e mulheres podem (igualmente) se tornar livres uma vez que nenhuma pré-determinação teológica impede seu caminho da liberdade autocriada. Outros conceitos de liberdade, como criatividade, autonomia, poder, autorealização são todos conceitos mais ricos e concretos de liberdade. Mas, lógica- e (onto) logicamente, a liberdade vazia da contingência (social) tornou-se a condição de todas aquelas outras liberdades, bem como a condição para a escravidão autocriada.

Chamamos o ordenamento pré-moderno de artifício natural; por analogia, poderíamos afirmar que a modernidade se tornará outra. Entretanto essa é uma forma errada de analogia. A modernidade será talvez tomada como certa por seu cidadão comum, e só este fator poderia equivaler a se tornar “natural”. Entretanto, o olhar autoreflexivo da modernidade permanece histórico. A modernidade se entende como um produto histórico; jamais esquece que foi precedida por outro, o ordenamento pré-moderno. Dado o poder super-abrangente (*all-encompassing*) da consciência histórica e da memória histórica nela embutida, a modernidade jamais se entenderá como “natural”. Além disso, uma vez que, para que a modernidade sobreviva, sua dinâmica precisa ser perpétua, a negação permanece o ingrediente permanente do ordenamento moderno. A modernidade jamais será tomada como certa da mesma forma que a pré-modernidade foi uma vez. A modernidade é um artifício puro e simples, não um artifício natural. Como tal, permanecerá sempre frágil.

O ordenamento social moderno é diferente da pirâmide pré-moderna. Falta-lhe solidez e uma base ampla na vida cotidiana. É difícil manter a modernidade equilibrada. Até catástrofes menores (por exemplo, um colapso das principais fontes de energia durante um ano) poderia atrapalhar seu equilíbrio. Não sabemos se a modernidade será capaz de sobreviver, e se for, como e por quanto tempo. É ainda um ordenamento muito

novo, e mesmo o futuro próximo dificilmente poderia ser adivinhado. A seguir, faremos um diagnóstico sem muitos prognósticos. O diagnóstico se baseia na observação de uma modernidade que sofreu mudanças dramáticas em duzentos anos e não só sobreviveu, como ampliou seu próprio ordenamento para a totalidade do nosso mundo. Além disso, conseguiu reforçar algumas de suas tendências originais e desenvolver umas poucas instituições semi-estáveis bem como alguns padrões regulares de administração de conflitos e de crises. É nesse sentido que discutimos um vencedor e sua estratégia.

II - A lógica da modernidade

A tese das lógicas separadas da modernidade ficou implícita no discurso teórico desde a teoria de Weber de esferas autônomas, que foi assimilada pelo “discurso da modernidade” de Habermas e pela teoria dos sistemas de Luhmann. Luhmann acrescentou a ulterior importante qualificação de que não há, na rede de sistemas da modernidade, nenhum sistema particular notável que serviria de centro e teria a tendência “natural” ou estrutural de dominar e determinar os outros. Toda teoria de esferas, sistemas ou lógicas autônomas, representa, implícita- ou explicitamente, uma crítica racionalista do racionalismo iluminista cujo último herdeiro influente até agora foi o marxismo. Lukács revelou, em *História e Consciência de Classe (History and Class Consciousness)*, o segredo do monismo de Marx ao reivindicar que a reintegração da esfera econômica (e, paralelamente a esta, da legal e da política), separada num todo societal integral, é a pré-condição para abolir a opacidade reificada da sociedade, que era, segundo Lukács, a fonte de enigmas epistemológicos (inclusive a coisa-em-si de Kant). Entretanto, na condição pós-moderna, a crença tanto na possibilidade como na necessidade de uma completa transparência do mundo é quase consensualmente rejeitada.

As “lógicas” da modernidade são tendências de *movimento* que foram introduzidas e estabelecidas pelo longo processo de “desconstrução” da Idade Média. A complexidade da tarefa gigantesca de dismantelar a ordem milenar aconteceu, de vários modos e enfocando vários objetivos (no Renascimento, na Reforma e no Iluminismo, simultânea - e consecutivamente). As tendências, uma vez em movimento por diferentes esforços, permaneceram teimosamente diversas; até cresceram em autonomia e resistiram à redução de sua complexidade por qualquer teoria ou prática monista. A tese das “lógicas da modernidade” compreende, portanto, três proposições. Primeiro, afirma que a dinâmica da modernidade é inerentemente pluralista. Ela tem muitas facetas; pode ser abordada e colocada em movimento a partir de ângulos totalmente diferentes, a começar pela dessacralização do Texto Sagrado (o tecido cultural da Idade Média), através da emancipação, da soberania do monarca, da propriedade e dos mercados. Afirmar que há uma faceta particular nesse universo múltiplo

(*multiversum*) que seria a causa determinante definitiva de todas as outras, uma suposição que era de *bon ton* filosófico na religião *ersatz*** dos economistas, de Adam Smith a Karl Marx, é equivalente a privar todas as outras de sua autonomia (de fato ou potencial). Implica, também, uma antropologia na qual o *homo oeconomicus* é a única função mais importante do *homo sapiens*. Entretanto, a recusa de ver a economia como o centro determinante do mundo moderno não é equivalente à negação da centralidade do mercado para uma lógica particular da modernidade, a da divisão funcional do trabalho. Mesmo para aqueles que o criticam veementemente, ou tentam reprimi-lo ou substituí-lo por outra coisa, o mercado permanece crucial, porque a maioria das funções são fixadas à base do mercado, e aquelas funções que são distribuídas fora dele têm uma relação significativa com o mercado. Segundo, o conceito de lógicas distintas de modernidade não sugere nenhuma teologia pré-determinada (não há absolutamente nenhuma “necessidade lógica” verificável conduzindo uma lógica específica da *premissa* à *conclusio*). Anteriormente, negamos especificamente o caráter teleológico da modernidade recente, uma época que, antes, representa um corte radical com a teleologia da predestinação da velha ordem. Mas um telos, peculiar a uma lógica e diferente de todas as outras, é de fato imputado a todas as tendências que denominamos uma “lógica” da modernidade. Quando Weber discutiu a especificidade das esferas da racionalidade, tinha exatamente tal circunstância em mente. Terceiro, imputando um telos funcional peculiar a cada tendência significativa, transformamos todas elas em lógicas apropriadas, da mesma forma como o telos imputado cria uma consistência inerente no interior de uma tendência particular, excluindo os elementos que atrapalham, e incluindo outros que tornam possível seu funcionamento adequado.

As principais lógicas da modernidade são as da divisão funcional do trabalho, da arte de governar e da tecnologia. Escolher três lógicas da profusão de opções lógicas não foi uma decisão arbitrária; assenta-se na convicção de que não existem outras lógicas que seriam operantes no mundo moderno. (A “cultura”, que é tão crucial ao nosso entendimento do mundo, é o substrato final, não o lógico, da modernidade). Uma “lógica” não é um termo estrutural, mas dinâmico; assim, não pode ser identificada com uma esfera (weberiana). Há mais esferas do que lógicas da modernidade; as últimas operam através das primeiras, transgredindo, envolvendo, reestruturando as esferas. A “zona dinâmica” das diferentes lógicas pode ser bem definida. A lógica da divisão funcional do trabalho abrange as saídas e movimentos pelos quais, numa dada “sociedade”, as pessoas estão distribuídas entre funções socialmente cruciais (de produção e reprodução, de distribuição e redistribuição). Como já mencionado, o mercado é o magma institucional da lógica da divisão funcional do trabalho. O *modus operandi* e a qualidade concreta dessa lógica são definidos pelo modo como as pes-

** N. T.: “Ersatz” vem do alemão e significa “substituto”

soas são distribuídas entre as funções, pelas proporções respectivas de liberdade e coerção no processo de distribuição, pelos modos, hierárquicos ou não-hierárquicos, de sua distribuição entre funções e, como a distribuição é de um tipo hierárquico, quais os princípios que organizam a hierarquia e como podem ser justificados em termos de justiça dinâmica. A lógica da tecnologia tem um impulso especificamente moderno como seu substrato: o ímpeto para o controle da “natureza”, a determinação de não viver na dependência de condições externas à existência humana e de “fazer” (no sentido de “fabricar”) um domínio propriamente humano, em vez de concordar com seu crescimento orgânico. A lógica da arte de governar é apenas supostamente uma “arte” (embora seja demasiadamente influenciada por uma imaginação tecnológica). Ela é, antes, a expressão do espírito inovador universal dos modernos que não se impressionam com a estrutura aristotélica das formas de governabilidade logicamente possíveis, mas têm confiança em poder descobrir novas formas para além das limitações. Duas visões funcionais totalmente diversas dessa lógica são concebíveis. Em termos da primeira, sua função não é autóctone; pelo contrário, serve para a integração das outras duas, como uma pré-condição para que operem suavemente. Em termos da segunda, por exemplo, na filosofia política de Arendt, ela é uma lógica “existencial”, completa nela mesma, pois as atividades perseguidas em seu interior, são os seus próprios objetivos, na qualidade de prática de nossa mais alta capacidade, liberdade.

As três lógicas da modernidade sempre aparecem de forma combinada, portanto, separá-las é artificial, mas não é um empreendimento nem desnecessário, nem estéril. Sua separação serve para demonstrar que a combinação de versões e estratégias particulares dentro de uma lógica satisfaz o “normal”, que é o desenvolvimento pluralístico e autônomo da modernidade, o qual observa os valores fundamentais e organizadores da modernidade, liberdade e vida. Por exemplo, o agora morto sistema comunista estabeleceu uma rede de controle patológico dentro da lógica da divisão funcional do trabalho que, com sua incansável e desumana política de “vigilância e punição”, reduziu cada indivíduo ao desempenho de uma função particular, imposta a ele pelo centro. Para isso, a preferência coercitiva da organização política totalitária da sociedade foi adicionada à lógica da arte de governar; e tudo isso estava a serviço de um acelerado ritmo da industrialização a qualquer custo, dentro da lógica da tecnologia, criando em conjunto a mais mórbida versão de modernidade.

Separar as lógicas particulares da modernidade também serve para localizar e explicar os conflitos entre elas. Conflitos desse tipo emergem, predominantemente, de uma fonte principal: muitas vezes, uma lógica particular tende a impor sua “instituição imaginária” e seu *modus operandi* sobre uma das outras ou sobre ambas. A utopia do

livre mercado do século XIX, que deu preferência acrítica às atividades estritamente econômicas no interior da divisão funcional do trabalho da sociedade, inventou um *modus operandi* para a lógica da arte de governo, na qual o Estado livre significava o Estado mínimo e geralmente reduzido à função de assegurar o livre jogo das forças de mercado, o principal postulado da utopia liberal. A “instituição imaginária” da lógica da tecnologia tende a colonizar as duas outras, reivindicando que todas as atividades sociais não são afinal senão aplicações e modificações de uma tecnologia geral. O resultado é, entre outros, o pior tipo de política, política como *techne* ou *Realpolitik*, e uma ciência social manipulativa e planejada tecnologicamente. Já mencionamos o exemplo assustador do controle tecnológico no regime de tipo soviético, onde pessoas foram reduzidas *en masse* a uma mera função e experiências foram dirigidas ao corpo, social e político, indiscriminadamente. (Ou, alternativamente, essas sociedades podem ser vistas como dominadas por um tipo especial de política, com uma inclinação tecnológica). Conflitos entre as lógicas da modernidade são sinais da abertura da sociedade. Enquanto há fricções e colisões entre as lógicas, novas estratégias e cenários podem ser criados a fim de reorganizar suas relações e os lugares destinados, nelas e entre elas, aos indivíduos. Por contraste, sua homogeneização sob a hegemonia de uma delas transforma o mundo em uma prisão. O problema principal com a teoria social de Marx, o aspecto no qual ele de fato antecipava o pior dos pesadelos dos regimes “marxistas”, era sua determinação teórica de homogeneizar a modernidade, cujo caráter heterogêneo via como a principal raiz de sua irracionalidade, que só podia ser eliminada pelo estabelecimento da “sociedade de produtores associados”.

A dicotomia “Estado” versus “Sociedade” é um produto típico da modernidade que foi um resultado da progressiva separação das três lógicas (ou, colocado de outra forma, a emergência das três lógicas é equivalente à separação de Estado e sociedade). Até o ponto em que a dinâmica da modernidade surgiu, mas sem o estabelecimento do ordenamento moderno, houve precursores dessa dicotomia. O caso principal foi o da Roma avançada, imperial e republicana, onde houve evidente aumento e difusão da lei civil. Mas para a modernidade nascente, era ainda uma tarefa difícil aceitar a dicotomia. O jovem Hegel aclamou a idade de ouro de Atenas por sua homogeneidade, em que nenhum estado político ou Igreja podia ser distinguido do conjunto dos cidadãos, enquanto Novalis, com muito menos poder de persuasão, tratava com grande respeito a homogeneidade atingida pela Idade Média, sob a condução da Igreja. “Sociedade” é, simultaneamente, um termo inclusivo e exclusivo. A investigação societária tenta incluir todos os “mundos” sob sua égide, na qual a dinâmica da modernidade já emergiu. Nesse sentido, Luhmann está certo ao afirmar que o principal tema da Sociologia não é

uma sociedade particular mas, pelo contrário, a “sociedade mundial” (*“world society”*) como tal. O termo é também exclusivo. Em seu uso mais estrito, denota tudo o que “não é Estado”. Mas é uma distinção rudimentar que precisa de mais refinamento, por muitas razões. Primeiro, só descreve “terrenos”, não os princípios operacionais de uma entidade total. Segundo, sugere um contraste muito agudo entre as duas metades da existência da sociedade, como se fossem dois continentes, com oceanos entre eles. Finalmente, esse agudo contraste desencadeia o debate estéril (uma vez tão veementemente desenvolvido na polêmica do jovem Marx contra a filosofia do direito de Hegel) no qual um deles [Estado ou Sociedade] é dominante e deveria dominar o outro. As alternativas hegemônicas “ou a sociedade ou o Estado” são um caso paradigmático daquelas oposições binárias que o atual pensamento pós-modernista rejeita tão resolutamente. Acreditamos que, por ser dinâmica, a tese das lógicas da modernidade ofereça uma melhor interpretação da complexidade da nova era.

A metáfora chave para a interpretação desta cadeia de pensamentos, “o pêndulo da modernidade”, somente pode ser entendida com base nas três lógicas, mas surgiu consideravelmente depois da emergência das três lógicas. A modernidade teve, primeiro, de inventar seu tipo “adequado” de lógica da arte de governo, a saber, a democracia liberal, para que o pêndulo começasse a oscilar; mesmo depois de sua invenção, a democracia liberal esteve perigosamente perto de ser marginalizada pelas várias espécies de totalitarismo. Mas agora, o pêndulo da modernidade oscila pelas zonas dinâmicas de cada uma e de todas as lógicas, embora não com uma igual energia cinética. Até recentemente, a tecnologia parecia ser um terreno totalmente protegido do “vaivém” das oscilações do pêndulo; tornou-se conhecido como o reino da progressão unilinear, deixando para trás, triunfantemente, todas as barreiras e limites. Já na versão faustiana original das narrativas da modernidade sobre sua própria gênese, a tecnologia perceptivelmente serviu como a principal atividade de uma total dominação do mundo (o que confirma a verdade das denúncias antimodernistas de Heidegger). É um desenvolvimento ainda recente o fato de que o protesto ecológico e as considerações ambientais (bem como o medo generalizado de sucessos radicais da engenharia genética) prometam introduzir uma redução ou um retrocesso na lógica da tecnologia. Sempre houve oscilações do pêndulo na modernidade na lógica da arte de governo (de “mais democracia” para uma “regra mais autoritária”, de “mais democracia” para “mais liberalismo” de “governo forte” para “Estado mínimo” e outros). Mais tempo é necessário do que aquele que passou desde a queda do comunismo para ver a história das últimas décadas como ela foi, pelo menos no que diz respeito a um aspecto: como uma oscilação do pêndulo da modernidade, do totalitarismo para a democracia. E se amanhã as previsões mais som-

brias se provarem verdadeiras, poderemos testemunhar novas oscilações, de um lado para outro, entre a democracia “liberal” e a “totalitária”. Mas a zona dinâmica própria, em que as oscilações do pêndulo da modernidade efetuam seus arcos mais amplos, é “sociedade” (distinta do Estado), isto é, a lógica da divisão funcional do trabalho.

“Sociedade” ou a zona dinâmica da divisão funcional do trabalho cobre um terreno constituído, em parte, pelas “instituições” e, em parte, pela “vida cotidiana”. (São definidas uma contra a outra: instituição é aquilo que não é vida cotidiana, com a segunda representando o fator primário: continuamos a viver nossa vida cotidiana até mesmo dentro das instituições, ainda que marginalmente). Conforme analisado anteriormente, a reciprocidade simétrica é primordialmente compreendida na vida cotidiana, e é negada/superada nas instituições onde somos classificados em funções organizadas hierarquicamente, para ser novamente reconhecida em um terceiro e mais elevado nível (na cultura, na linguagem dos direitos e outros). A socialização do indivíduo genético oscila entre esses níveis. São precisamente as experiências dessa socialização, que dura toda a vida (em formas que serão discutidas mais adiante), que provocam os balanços do pêndulo. Essa é uma pulsação perfeitamente normal da “sociedade”, razão por que “pêndulo da modernidade” ser uma metáfora, ainda que não mística. Os impulsos “físicos” para as oscilações originam-se de atos reais, de protagonistas reais.

O Estado é uma instituição diferenciada, constituída pela lógica bem definida da “arte de governar” (independentemente de entendermos política conforme a concepção mais aceita ou no sentido arendtiano) mas, na modernidade “normal”, não é uma instituição abrangente (*overarching*). A qualificação é importante. Nunca é demais enfatizar que a modernidade é ainda um ordenamento muito novo, e considerável parte de sua juventude foi gasta em devassidão selvagem. Apesar das grandes esperanças de Hegel, pouquíssimos Estados do século XIX poderiam ser chamados “livres” no sentido autêntico do termo, e quase nenhum deles era uma democracia liberal. Sob a influência do bonapartismo e devido à “questão social”, negligenciada há muito, ou seja, à indigência da classe trabalhadora, décadas foram gastas em experimentos com o cesarismo, na Europa continental. No século XX, a lógica da arte de governo criou um sistema no qual o Estado verdadeiramente se tornou uma instituição tirânica abrangente, ameaçando as verdadeiras raízes da liberdade dos modernos: o totalitarismo - autêntica- mas não, em absoluto, “normalmente” moderno. Agora, como o pêndulo oscila de volta, em direção ao “Estado livre”, podemos afirmar, com certo grau de otimismo, que cresceu a capacidade da sociedade de se autoconduzir, sua autonomia aumentou e, numa parte considerável do mundo moderno, o Estado acha-se reduzido a sua função de ser uma instituição diferenciada, mas não abrangente.

III - Pêndulo da modernidade

1. O significado da metáfora

Conforme mencionado, o “pêndulo da modernidade” é nossa metáfora interpretativa chave. Como a todas as metáforas utilizadas pela teoria social, a essa também deve ser dado um sentido exato a fim de ter um valor interpretativo. Para tanto deve ser assegurado, a título de introdução, que o “pêndulo da modernidade” é uma metáfora dinâmica. A expectativa normativa é que o “ponteiro” do pêndulo nunca pare, uma parada seria equivalente ao suicídio da modernidade. Essa exigência normativa repousa na especificidade estrutural, acima mencionada, de nosso mundo que, em contraste com todos os pré-modernos, se alimenta da negatividade. A negação e autoquestionamento constantes de cada realização moderna (seja em termos da justiça dinâmica ou da inovação tecnológica) foram construídos pelos modernos em seu “projeto”. Além disso, a metáfora do pêndulo também contém a crítica e a retificação da imaginação dinâmica de nossa época. A típica auto-ilusão dos modernos tem sido, por dois séculos, a *idée fixe* de um movimento unilinear de “progresso”, apontando para frente (ou para cima) (que, por sua vez, foi contrabalançado por uma percepção cinética, negativamente valorizada, de um movimento de “regressão”, apontando para trás e para baixo). Somente nas últimas décadas, com a expansão e entrincheiramento das democracias liberais, permitindo o balanço do pêndulo, e com a formulação de uma consciência pós-moderna, que nega tanto o progresso universal como a regressão universal, uma nova imaginação dinâmica surgiu. Os modernos começam a compreender agora que enquanto os movimentos das lógicas, separada e conjuntamente, talham um reino da modernidade, a dinâmica tem limites estritos. A fantasia de uma marcha constante para a frente implica algum tipo de “mecanismo” da sociedade, uma “locomotiva social”, cujas energias são mais poderosas do que os esforços humanos e assim são de uma origem totalmente misteriosa. Uma das funções da “metáfora do pêndulo” é a de negar a validade do símile da mecânica social, junto com suas potencialidades ilimitadas, e de sublinhar que, uma vez que a modernidade alcançou sua forma adequada, pelo menos na arte de governar, as energias humanas não necessariamente abrigam a intenção de impelir constantemente “para frente” e de negociar uma transcendência absoluta (nem são suficientes para isso).

Todavia, “o pêndulo da modernidade” não é uma metáfora conservadora que pretenda recuperar a idéia de um mundo estático com uma simples oscilação interna equivalente a não muito mais do que uma “turbulência doméstica”. O balanço do pêndulo talha e circunscreve um reino sempre em ampliação, com certeza mais claro e mais profundamente in-

interpretado, geralmente porque o limite de uma expansão precipitada não deriva exclusivamente ou até fundamentalmente da resistência da *exteriorité* (para empregar o termo usado por Sartre). Antes, resulta da limitação interna dos impulsos que geram o balanço do pêndulo. Ajustes são sempre possíveis diante dessas limitações; o pêndulo “pode ser pendurado em um ponto diferente”, a fim de assegurar uma amplitude maior em seu movimento.

Foi mencionado ainda que o “pêndulo da modernidade” também não é uma metáfora mística: o limite à expansão e o âmbito ampliado do balanço podem ser racionalmente explicados. O pêndulo da modernidade balança através das zonas dinâmicas de cada uma e de todas as lógicas; mas (e isso também foi mencionado) a “sociedade”, ou a zona dinâmica da divisão funcional do trabalho, é o terreno preciso no qual pode ser gerado o impulso para o balanço do pêndulo. São precisamente as experiências constantemente em mudança, provocadas pelo “vaivém” entre instituições e vida cotidiana, a pulsação normal da lógica da divisão funcional do trabalho, que geram a energia cinética para os impulsos, necessária para o balanço do pêndulo. Colocado em linguagem mais simples, pessoas cujas vidas são primordialmente conduzidas dentro da lógica da divisão funcional do trabalho, entre suas instituições e na vida cotidiana estruturada por ela, e que têm na fundação liberal a liberdade de expressar suas diferentes opções e preferências, mudam de tempos em tempos a direção da oscilação do pêndulo. Essa liberdade ilumina ainda mais o caráter físico puramente aparente da metáfora. O balanço do pêndulo não é uma necessidade natural operando supostamente nas ações humanas. Pode ser detido sob o impacto de ações humanas contrárias (e, de fato, foram paradas durante décadas nos regimes totalitários); o pêndulo também pode ser voluntariamente “desmantelado” (naturalmente, a um preço social exorbitante).

2. Balanços típicos do pêndulo

O movimento do pêndulo está em seu ponto mais paradigmático quando o ponteiro balança entre os pólos extremos de “individualismo” e “comunitarismo” (entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*). A modernidade é inerentemente individualista, tanto que foi obrigada a inventar “o espírito comunitário” a fim de sobreviver. O olhar hostil de Nietzsche detectou corretamente o *principium individuationis* bem no centro do projeto apolíneo a partir do qual o primeiro enredo (grego) do Iluminismo brotou. A pesquisa crítica do Iluminismo dissecou e dissolve a unidade primordial das coisas, a substância do mundo. A situação atomística resultante (na qual funções, no plural, substituem a substância, no singular) será o ponto de decolagem para projetos holísticos que queiram construir uma nova unidade e uma nova homogeneidade. Somente o indivíduo é reconhecido como a base de todas as importantes autoridades - moral, econômica e

política - bem como a fonte de todas as iniciativas, nessa nova ordem mundial. Além disso, a tese de autonomia individual (em si mesma emancipatória) desembocou na idéia fantasmagórica de autonomia absoluta, dos românticos até Marx, no interior da atmosfera faustiana do primeiro século da modernidade. Mas esse extremo individualismo de uma dinâmica inicial irrestrita mostrou ser autodestrutivo. As famosas análises de Karl Polanyi, muitas vezes mencionadas por nós, detectaram não somente o caráter utópico da teoria excessivamente individualista dos chamados mecanismos autoreguladores do mercado livre, mas também seus potenciais devastadores para o mundo. Se o sistema moderno tivesse sido abandonado exclusivamente aos mecanismos do mercado, sem os controles e contrapesos (*checks and balances*) dos regulamentos estatais e pressões sociais, o mundo moderno dificilmente poderia ter sustentado seu equilíbrio por um período de tempo mais longo.

Um revés “comunitário” ou “coletivista”, um violento “retro-balançar” do ponteiro do pêndulo, era, portanto, provável. Sua mais ambiciosa versão (teórica e prática) aconteceu, de fato, no projeto do “comunismo” de Marx (ou da “sociedade de produtores associados”). (Apesar do nome, era um projeto coletivista, mas não comunitário; os dois termos não são totalmente idênticos). Marx tinha consciência das tensões internas de seu plano que compreendia, ao mesmo tempo, o postulado de autonomia absoluta do indivíduo e o projeto para duas entidades coletivas: a classe (do proletariado) e a nova sociedade, ambas reclamando prioridade sobre o indivíduo. Sua resposta ao dilema foi a mais radical e utópica: dissolver a espécie (humana) no indivíduo. Essa idéia fantástica requeria a transcendência absoluta da modernidade, para o contraste exclusivo de dois mundos: o mundo existente e o projetado. Entre eles, eram inconcebíveis oscilações do pêndulo para frente e para trás, apenas o salto sobre o abismo. Assim, o regime totalitário que, quase imediatamente após sua instauração, acabou com os sonhos humanísticos de Marx, não obstante recorreu a ele como forma de justificação; o pêndulo da modernidade foi compulsoriamente levado a uma parada completa na sociedade de tipo soviético. Os resultados dessa coercitiva parada do pêndulo foram analisados várias vezes e são bem conhecidos: a total hibernação do regime e o seu auto-esgotamento, a ponto de ser uma casca vazia no momento de sua derrocada final. A moral da história é igualmente óbvia; o ordenamento social moderno não pode sobreviver sem assegurar liberdade para a oscilação de seu pêndulo.

Após o desaparecimento do comunismo, amplamente visto como “coletivista” (embora fosse mais um mundo de indivíduos aterrorizados e atomísticos, e de uma corporação que os dominava e impunha sua coesão apesar da teimosa, mas silenciosa, resistência), o retro-balanço do pêndulo em direção a “mais individualismo” é totalmente esperado mas, desta vez, com uma diferença. A julgar pelos primeiros sintomas, a linguagem do

retro-balanço do pêndulo não parece mais seguir a oposição binária de “socialismo versus capitalismo”, nem emprega tampouco o vocabulário de “classe contra classe”. Será, antes, articulada em termos de gênero, raça, religião e família, em suas versões “mais comunitário-coletivistas” e “mais individualistas”. Essa diferença confirma a verdade do que foi mencionado anteriormente: a oscilação do pêndulo da modernidade não é cíclico na natureza. Não se repete nem completa círculos; atravessa regiões totalmente novas.

Estivemos sob o encanto da grande narrativa por tempo demais; estamos acostumados com histórias de *longue durée*. Mas enquanto considerarmos exclusivamente o “vaivém” do pêndulo entre os extremos de *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, permanecemos no interior da grande narrativa. O perigo de eliminar o próprio princípio do pêndulo está implícito ao entendimento do pêndulo em termos de histórias de *longue durée*. Porque a grande narrativa tende a atingir um limite, e o narrador normalmente não mostra a mínima inclinação a voltar de lá para qualquer outro ponto. Por causa disso, os passos excessivamente grandes da “narrativa *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*” devem ser desestruturados para podermos ver, debaixo deles, os movimentos capilares. De fato, pode ser argumentado que uma das funções dos relatos de *longue durée* era o de ocultar (talvez sob a nuvem da auto-ilusão dos protagonistas) o caráter pendular da dinâmica social real que, simplesmente, contradiz tanto as oposições binárias quanto a imaginação espacial e temporal que aponta para a frente e é própria às grandes narrativas.

Alguns exemplos bastam para ilustrar isso. Uma oscilação crucial do pêndulo tem sido transposta, no último meio-século, entre a concepção do Estado provedor (*welfarism*) e a prática do mercado autoregulado. Deve ser acrescentado que, neste caso como em diversos outros, os extremos da oscilação quase nunca são realmente alcançados; são meramente extrapolados. Depois da Segunda Guerra Mundial não surgiu, em nenhuma região da modernidade totalmente desenvolvida com uma organização liberal democrata, uma situação onde a redistribuição da riqueza social tenha sido totalmente deixada sob a responsabilidade dos mecanismos do mercado, nem nenhuma situação de completa redistribuição da riqueza social que sufocasse os mecanismos do mercado. O ponteiro do pêndulo balança entre dois extremos substanciais (o que demonstra que o princípio da justiça dinâmica está operando); e os protagonistas estão meramente se iludindo na perseguição de uma “solução definitiva” que excluiria “para sempre” a possibilidade de mover-se de novo na direção oposta. Em todas as questões cuja dinâmica tem um caráter pendular não há soluções “de uma vez por todas” (e isso, claro, inclui a questão da taxação).

Uma questão similar, de uma natureza diferente, é aquela da “secularização” versus a “preservação do sagrado”. Do alto Iluminismo em diante, tem sido quase sempre um dogma - não importa quais pudessem

ter sido as atitudes dos protagonistas diante da religião - que a secularização do espaço político e social seja uma exigência fundamental para o valor básico da modernidade: liberdade. Nesse sentido, os Estados Unidos pareceram, por muito tempo, ser a solução paradigmática. Ocasionalmente, o pêndulo balançava violentamente nessa direção, por exemplo, nas políticas anti-eclesiais da Terceira República francesa, que aspiravam à “eliminação da religião” como um objetivo social. Entretanto, dilemas com uma completa secularização do social e do político sempre foram percebidos, o mais óbvio sendo que a relação do cidadão com o corpo político e social não pode jamais ser reduzida ao modelo mais secularizado: o de um contrato de negócios. (Porque as pessoas se esforçam o mais que podem para manter um contrato, mas jamais morrerão por ele, o que é às vezes a obrigação do cidadão para com o corpo político). Em consequência, tem havido uma recorrente oscilação do pêndulo na direção oposta, com opções políticas radicalmente diferentes. Vichy foi uma resposta totalitária, com um tom conservador-religioso, diante da excessivamente drástica secularização da Terceira República. O atual apelo do papa João Paulo II para a volta do sagrado ao centro da política é baseado numa concepção de direitos humanos, mas também abriga opções muito perigosas (de uma espécie diferente) para a nascente democracia polonesa. E novamente nesse terreno, levar a oscilação do pêndulo a uma parada total seria equivalente à paralisia da modernidade, porque aqui tampouco há soluções definitivas, só o “vaivém” do pêndulo.

Um último exemplo é a questão do corporativismo. A prática e a teoria política européias tomaram uma posição muito veemente sobre a alegada irreconciliabilidade dos dois pólos, o da “democracia” (baseado numa representação geral ou na representação da “vontade geral”) e o do corporativismo, na qualidade de auto-representação de um grupo profissional particular ou de um estrato social. A Revolução Francesa, obcecada pela metafísica da *nation* e da mitológica vontade geral de Rousseau, baniu todo tipo de corporativismo com uma mão férrea. O jovem Marx interpretou a teoria do Estado de Hegel como uma concepção de corporativismo e, portanto, como insuficientemente democrática. A tese da irreconciliabilidade dos dois extremos ainda repercute. Entretanto, a prática posterior à Segunda Guerra Mundial de estabelecer regimes democráticos demonstrou indubitavelmente que, também nesse aspecto, só podemos perceber a oscilação do pêndulo, que aqui há um “mais ou menos”, mas não um “ou isso ou aquilo”.

A ação social e política na modernidade ainda conserva uma auto-imagem teórica, em grande parte inadequada, quando comparada com sua efetivação prática (e isso se aplica não só ao que permaneceu da esquerda radical). Grandes narrativas estiveram presentes por tempo demais; protagonistas se acostumaram a celebrar a vitória final e a lamentar as derrotas catastróficas a cada oscilação do pêndulo da modernidade. Isso é ainda um

vestígio da linguagem e da psicologia das “oposições binárias” (“capitalismo” versus “socialismo”, “esquerda” versus “direita”, “progresso” versus “reação”), cada uma das quais quer derrotar a outra “para sempre” e condená-la ao aniquilamento. Entretanto, em uma reflexão mais sensata, é precisamente a política da oposição binária que pode ser eliminada de um desenvolvimento “normal” da modernidade.

3. O pêndulo no mundo

É ainda somente no mundo “ocidental” de uma modernidade totalmente madura que, mais recentemente, se estendeu a todo o hemisfério norte, como um resultado das revoluções de 1989-1991, que o pêndulo da modernidade balança não só mais ou menos desimpedido, mas também rodeado por uma crescente consciência da existência do pêndulo. No mundo como um todo, meramente testemunhamos as primeiras tentativas de pendurar o pêndulo em vários pontos fixos e observar sua primeira oscilação de um lado para outro. Essa diferença entre as duas partes do mundo tem sua explicação em um fenômeno dialético. Como já foi analisado, nos tempos pré-modernos, a dinâmica apontando em direção à modernidade (“antigo capitalismo”, os primeiros casos de ruptura da reciprocidade simétrica) poderia ser ocasionalmente provocada, mas o ordenamento poderia jamais ser estabelecido. Como contraste, nas vastas periferias do que é comumente chamado de Terceiro Mundo, a estrutura formal do ordenamento moderno é diligentemente copiada, mas a dinâmica não pode ser provocada ou está chegando ao seu *momentum* com grandes dificuldades. Constituições e códigos penais são escritos nessas áreas, a economia está formalmente ligada à operação de um mercado global, são esboçadas cópias (na maioria pobres) de instituições educacionais e serviços de saúde típicos da modernidade desenvolvida. Com muita frequência, porém, a rede social básica permanece alicerçada nos laços de sangue e parentesco; a opinião legal dominante - que não é necessariamente idêntica às leis escritas de um país - desafia o “pensamento de direitos”; o indivíduo moderno está longe de ter nascido; a iniciativa individual é antes uma exceção que a regra; o espírito inventivo é encarado como uma atitude que viola a tradição sagrada; a igualdade de raças e sexos não é reconhecida ou, pelo menos, não é respeitada; o modelo de família predominante permanece autoritário e paternalista, do que decorre, por sua vez, uma instintiva veneração pelo autoritarismo político. As dificuldades para provocar a dinâmica da modernidade podem ser justificadas de várias maneiras; podem ser atribuídas ao passado da colonização e ao predomínio ocidental ou defendidas com uma referência ao direito de permanecer diferente. Mas, qualquer que seja a explicação, permanece o fato de haver uma tensão na vasta periferia entre a aceitação formal do ordenamento da modernidade e a incapacidade de provocar a sua dinâmica.

Várias tentativas foram feitas para canalizar a tensão, especialmente porque produzem as mais insondáveis conseqüências gerando fenômenos híbridos de uma modernidade distorcida e um mundo arcaico sobrevivente (por exemplo, guerras tribais mantidas com tecnologia moderna e, assim, incomparavelmente mais destrutivas). Nada surpreendente, uma das tentativas típicas de dar ímpeto à dinâmica bloqueada foi a aplicação de versões de tecnologia social totalitária nas regiões não totalmente modernas (o tipo mussolinista sendo o mais amplamente espalhado na América Latina e o tipo bolchevique na África, durante certo período). Isso é perfeitamente compreensível por dois motivos. O “transplante institucional da instituição” de democracias permaneceu uma concha vazia. Não funcionava sem a dinâmica local apropriada e não tinha, portanto, autoridade. Por outro lado, a tecnologia do poder totalitário produziu credenciais convincentes (na modernização como industrialização, na remoção das estruturas tradicionais e estabelecimento de uma versão forte do Estado moderno). Mas agora, testemunhamos alguns sintomas encorajadores, quando foi suficientemente provado que o totalitarismo não pode gerar a dinâmica da modernidade mas, antes, sufoca-a até mesmo onde energias cinéticas tinham existido, e quando o pêndulo oscila para longe na direção contrária às soluções totalitárias mesmo na sua própria pátria. As organizações totalitárias (tanto no enredo bolchevique como no mussolinista) têm-se desmantelado, na América Latina como na África, nesta sob o impacto direto das mudanças na “instituição imaginária da sociedade” devido às revoluções do leste europeu. Em ambas as regiões, mais enfaticamente na América Latina, há uma oscilação similar, em direção à liberação da iniciativa privada, e contrária a um setor “público” pertencente ao Estado, excessivamente burocrático, incompetente e corrupto. Este último é um exemplo genuíno da oscilação do pêndulo, um começo histórico acompanhado pela plena consciência de que não é uma “verdade científica” que foi descoberta mas, antes, é o pêndulo que balança. Pois aqueles que iniciam a retro-oscilação parecem saber muito bem que tiveram seus próprios motivos no passado para ir em uma direção, mas que foram longe demais e por muito tempo; agora é necessário retificar o curso.

Entretanto, essas são apenas as primeiras andorinhas anunciando uma mudança indispensável. Porque a modernidade, nos últimos 50 anos, foi vitoriosa e, ao mesmo tempo, profundamente dividida. Mostrou-se mais vitoriosa com sua “instituição imaginária” democrático-liberal do que fora anteriormente com seus bens de capital e seus exércitos. Agora, quase não há, no mundo, tendência política, no poder ou fora dele, que rejeitaria, pelo menos formalmente, os princípios da democracia e os direitos humanos. Em uma interessante vitória sobre um adversário internamente enfraquecido que renunciou seu desaparecimento próximo, o Ocidente pôde impor a linguagem dos direitos humanos até mesmo no totalitarismo soviético que, só em raros momentos de verdade (por exemplo, em algumas explosões do ilegítimo Ceausescu), admitiu publicamente seu

completo menosprezo por esse princípio “burguês”. Entretanto, impor a “instituição imaginária da modernidade” adequada ao mundo não equivale a estabelecer a modernidade universal; particularmente, não é desencadear e alimentar sua dinâmica. O mundo de hoje é, por esse motivo, um “globo dividido”, com tensões peculiares, com colapsos na comunicação e ressentimentos latentes ou explícitos, tudo isso ameaçando provocar novos tipos de conflitos.

Onde o pêndulo oscila, a justiça dinâmica funciona. Essa afirmação tem dois sentidos diferentes. Num sentido negativo, significa que nenhum *ethos* ou princípio de justiça específico está envolvido na “manutenção do pêndulo”, uma vez que seu balançar ininterrupto é um bem comum, e não propriedade privada de qualquer *ethos* particular. O simples gesto de questionar uma regra estabelecida, que é o traço distintivo da justiça dinâmica, qualifica e constitui um impulso suficiente para empurrar o “ponteiro” do pêndulo na direção oposta. Num sentido positivo, significa que a “manutenção do pêndulo” é uma obrigação comum porque o pêndulo é *res publica*. Isto deve ser traduzido como “felicidade comum”, em vez de “interesse público”. No melhor dos casos, o interesse público constitui motivação para agir em direção a isso. Mas não pode gerar a dedicação e a responsabilidade pelo pêndulo da modernidade que é “felicidade comum”, no sentido de que ele deve ser preservado e mantido em movimento em nome da vida boa de todos, mesmo que o interesse da pessoa que, num momento específico, fornece a energia cinética para o impulso não seja empurrá-lo de um lado para outro. Por consequência, na própria existência e nos movimentos sustentados do pêndulo da modernidade, estão envolvidos princípios democráticos enquanto princípios ético-normativos.

Um paradoxo é inseparável do pêndulo da modernidade. Por um lado, ele não é uma metáfora misteriosa, precisamente porque transmite a mensagem de que os gestos (ou conjunto de gestos), que empurram o pêndulo para uma ou outra direção, são resultados de atos conscientes de negação e questionam a justiça da ordem existente. Não há nada automático ou autogerador nas oscilações do pêndulo da modernidade. Se a determinação dos protagonistas em oferecer energia cinética for interrompida, o pêndulo parará e o mundo moderno perderá sua capacidade de se equilibrar entre os extremos. Por outro lado, na modernidade, cada gesto de empurrar o pêndulo numa determinada direção foi tradicionalmente acompanhado pela convicção de que “a direção correta foi finalmente encontrada” e, quanto mais deliberado o gesto, maior também a certeza. Porém, a convicção de ter encontrado o futuro definitivo, com o seu senso quase dogmático de certeza, acarreta implicitamente a negação do retro-balanço. Assim, o movimento ininterrupto do pêndulo exige atos que corroem sua operação contínua. A consciência da condição pós-moderna que, no mesmo ato, descobre o “princípio do pêndulo” e nega a narrativa sublime do

progresso ilimitado, pode oferecer uma resposta teórica ao problema. Resta ver se essa resposta funcionará na prática, se homens e mulheres dos tempos modernos, tradicionalmente levados a entusiasmos de curto prazo pelas promessas extraordinárias das narrativas sublimes, terão energia para manter o pêndulo em movimento sem qualquer uma dessas promessas, apenas na esperança - não garantida - de uma boa vida.

IV - Pêndulo da modernidade e política pós-moderna

1- A consciência política do pêndulo

A percepção real da existência do pêndulo da modernidade tem, hoje, transformado a face da política, convertendo-a numa política da condição pós-moderna. A amplitude e a profundidade dessa “percepção” são uma questão empírica, e, como tal, é cedo demais para verificar sua esfera real de ação. A linguagem predominante do “triunfo do capitalismo”, na qual a grande mudança foi inicialmente articulada, é claramente inapropriada. Apenas inverte o sinal no interior da oposição binária que tem de ser totalmente negada/superada, por ser um legado obsoleto do pensamento social do século XIX. Além disso, ainda há enclaves de “comunismo hassídico” no mundo que foi liberado da ditadura da verdade; esses são nichos autocercados de sonhadores visionários para os quais o relógio da História parou e o Messias está mais próximo do que nunca. Também se estabeleceu uma amnésia social; os que sofrem dela sem muita dor empurrariam o drama do século para baixo do tapete e continuariam sua atividade como de hábito, enquanto relegariam a memória desagradável para o fundo da consciência. Todavia, os sinais da percepção do pêndulo da modernidade estão definitivamente se aglutinando.

Essa percepção implica, acima de tudo, a redução ou o completo abandono de uma vontade explícita para a absoluta transcendência da modernidade. Essa determinação já há décadas tem sido progressivamente enfraquecida; desde o final da guerra, o comunismo tem servido de agente de um sistema conservador violentamente opressivo e não de portador de uma imaginação radical. Sua transformação demonstrou que nem mesmo a mais efervescente imaginação pode se alimentar apenas de si mesma. A imaginação necessita de matéria do mundo, e o mundo não estava exatamente provendo alimento para as fantasias da transcendência. O resultado político imediato foi a invalidação de um binário típico: o da “revolução versus reforma”. Para começar, as ponderações de Merleau-Ponty provaram suficientemente quão profundamente comprometido se tornou o projeto da “revolução”. Ao mesmo tempo, os herdeiros da “terceira onda” das revoluções do sistema ocidental revelaram-se incapazes de implementar reformas sociais. A sociedade que estabeleceram era uma cópia gasta do regime de seus inimigos, caso necessidades e imaginação fossem conside-

radas. Finalmente, a hierarquia tradicional entre os dois termos foi invertida. A “revolução”, que era habitualmente concebida como um levante, por causa da metáfora fértil por trás dela (“capitalismo versus socialismo”), é cada vez menos significativa, cada vez menos descritiva do estado das coisas. Contudo, secundariamente, isso não assegura que as apelações tradicionais da divergência política estejam vazias; apenas indica que os herdeiros daquelas tradições podem agora entrar em alianças e combinações que eram inadmissíveis para eles em termos de seu auto-entendimento anterior. Também sinaliza que uma tendência política que, em um contexto, promove a oscilação do pêndulo da modernidade, pode tornar-se seu obstáculo em outro; tudo depende do contexto. Mas, finalmente, há um limite para a “contextualidade”, e essa circunstância demonstra que a teoria da diferença tem certas premissas universais. Pois há contextos nos quais “devemos ser feministas” (à medida que a face “progressista” da modernidade é importante para nós) e outros nos quais não devemos; todavia, não há nenhum contexto no qual “devamos ser racistas”. Por causa disso há, por dedução, um estoque limitado de universais que estamos obrigados a considerar atentamente. É facilmente concebível que a “política do contexto” (*politics of context*), se difundida, provocará consideráveis mudanças nas formas institucionais da política pós-moderna. Os partidos, na forma que os conhecemos, têm sido tradicionalmente construídos sobre fortes oposições binárias e em relação aos códigos empregados, impermeáveis ao entendimento do contexto. (Um exemplo típico desse tipo de impermeabilidade é a autodilaceração dos socialistas quando encaram a tarefa de implementar políticas econômicas temporárias que, claramente, contradizem seu vocabulário herdado). É por isso que se pode supor que os “clubes”, “foros”, “alianças” leste-europeus - para o observador convencional, tantos sinais da “imaturidade” da política pós-comunista leste-européia, com sua estrutura ideológica e organizacional muito mais frouxa - podem ser fecundos, com inovações instrutivas também para a política “madura”. Entretanto, parece estar fora de dúvida que se mover de um contexto para o outro será uma oscilação representativa do pêndulo da modernidade, no interior da “lógica da arte de governar”.

Se as primeiras respostas à percepção do pêndulo da modernidade na política pós-moderna mostrarão ser mais uma benção que uma maldição é ainda uma questão em aberto. Pois, Castoriadis, o ardente campeão da “instituição imaginária radical da sociedade”, está absolutamente certo em um ponto (mesmo se não se deveria necessariamente segui-lo no que diz respeito às traduções da dinâmica da imaginação radical para a linguagem da ação pragmática). Se uma sociedade, por quaisquer razões, paralisa sua própria “instituição imaginária” criativa e inovadora, deixa de ser autônoma. Particularmente, um delicado equilíbrio deve ser estabelecido entre abandonar a vontade de transcendência absoluta e manter viva a capacidade de “antecipação” (tão fortemente defendida por Bloch) que consis-

te, primordialmente, dos sinais de Cassandra de “sofrimento antecipado” e de prontidão para novas experiências.

2- A oscilação de “classe” para “modo de vida”

Uma importante oscilação do pêndulo, no campo da política, foi de uma ênfase na “classe” para o foco no “modo de vida”. Essa não é uma afirmação da eliminação dos conflitos internos na modernidade nem pretende questionar a observação de que o mundo moderno é um mundo de permanentes contestações coletivas. O termo “classe” tampouco perdeu seu (limitado) valor sociológico explanatório. Mas certamente perdeu a importância que ocupou, desde os historiadores da época da Restauração (que introduziram o termo no discurso) até o neo-marxismo.

Marx certa vez comentou, em sua polêmica jovem contra Hegel, que classes são vestígios dos estamentos feudais. Nesse sentido, para o jovem Marx, elas eram entidades arcaicas que deveriam desaparecer quando o mundo moderno alcançasse sua forma própria e se tornasse “a sociedade de produtores associados”. Era a existência coletiva compulsória dos membros de uma classe que podia ser destacada como o vestígio típico da velha ordem. Uma classe sócio-econômica moderna permanece como continuação de um estamento, à medida que a “existência de classe” cobre toda a superfície da existência individual. Um aspecto moderno da existência de classe é o fato de seus membros constituintes serem pessoalmente (politicamente) livres e que, em princípio (mas não de fato, desde que se considere a média), podem sair de uma existência de classe e entrar em uma outra (ou podem mesmo viver entre [duas] classes). Entretanto, a existência de classe não é propriamente moderna porque sinaliza a impossibilidade de uma auto-definição individual, autônoma, para a grande maioria. Ao mesmo tempo, as classes são formas de existência coletivas, mas não comunitárias. São unidades muito grandes para consistir de relações face-a-face (a *differentia specifica* das comunidades). São também agregados de individualistas forçados a permanecer no interior de laços coletivos, mas cuja maioria não deseja viver em comunidades. Daí a dificuldade, ou quase impossibilidade, em ambos os pólos, de criar um denso *ethos* de classe na modernidade.

À medida que as classes são definições abrangentes (*overarching*) da vida do indivíduo, o contingente de liberdade da pessoa, por nascimento, está determinado, feito “necessário” novamente; e assim negado/superado. A existência “tudo-circundante” (*all-embracing*) de classe é uma perda parcial da autonomia individual, para a qual as liberdades conquistadas coletivamente são compensações inadequadas. Essa é a fonte de tensão entre o “indivíduo de classe” e o “indivíduo pessoal” no interior da mesma pessoa, que Marx já tinha detectado. À medida que a sociedade se torna “aberta”, o caráter abrangente da definição de classe é enfraquecido e cede lugar a outros tipos de autodefinição coletivos e pessoais.

Os canais de “abertura” são múltiplos. O tempo reduzido que o indivíduo passa no trabalho (tanto diariamente quanto em relação ao tempo de vida como um todo) é o espaço da abertura. A democratização da educação e o desenvolvimento das preferências culturais do indivíduo é um de seus principais substratos. A condenação formal da discriminação e o reconhecimento igualmente formal da “mobilidade ascendente” é um dos seus canais principais. A redefinição dos papéis sexuais é um dos seus principais cenários. A democratização e o frequente abalo das elites políticas são uma de suas maiores oportunidades. Todos esses temas (e muitos outros relacionados) emergiram à superfície nos movimentos dos anos 60 que, apesar de suas ocasionalmente inadequadas autocaracterizações e auto-ilusões, foram movimentos de “abertura” ou de “modos de vida”. Os principais itens de seu projeto consistiam na “modernização” (de estilos de vida), novos tipos de educação, transformação do caráter cruel e burocrático da maioria das atividades de trabalho na sociedade industrial, o enfraquecimento da hierarquia social e do papel da especialização e do “*expert*”, inter-relações humanas anti-autoritárias, revolução sexual, proximidade, comunalidade e outros. Algumas de suas demandas estão agora, temporária ou permanentemente mortas (por exemplo, a revolução sexual, enquanto produzia alguns ganhos como o reconhecimento da homossexualidade, abriu espaço para uma contra-revolução sexual e um ressurreição da hipocrisia vitoriana, mascaradas como proteção das mulheres, não menos sob a ameaçadora presença da AIDS; outro sintoma dessa contra-revolução é o movimento religioso-fundamentalista pela proibição do aborto, que roubaria das mulheres a liberdade de controlar o próprio corpo). Outros itens do projeto de 68, por exemplo, o culto do *ecstasy* (droga), tornaram-se uma inovação perigosa. Outros, por sua vez, foram lamentavelmente esquecidos ou relegados ao segundo plano, por exemplo, a crítica à divisão tecnológica do trabalho e suas consequências para o ser humano. Mas a mensagem dos anos 60 como um todo representou um salutar afastamento da política de classe, e seu impacto se fez sentir até mesmo nas práticas dos partidos tradicionalmente baseados em classe.

A oscilação para uma “política de abertura” ou do modo de vida trouxe consigo uma liberação bem-vinda da política de classe, demasiado holística ou unidimensional, que vinha ocultando e suprimindo vários temas que desabrochavam. O exemplo paradigmático é a total indiferença do socialismo, baseado nas classes e antiquado (do tipo democrático), diante do tema da liberação das mulheres, uma indiferença que pode ser considerada pelo seu vocabulário, mas que é quase incompreensível hoje. Ao mesmo tempo, o recuo da classe política tampouco é uma benção. Em seu lugar, uma confusão de “micro-discursos” aparece, o que apresenta uma dupla dificuldade. Primeiro, o “micro-discurso” tende a ser exclusivista e a treinar seus próprios militantes intolerantes. Isso muitas vezes faz retroceder uma “política do contexto” em uma pseudo-religião sectária, na base da qual os

temas gerais de cidadania não podem nem ser levantados nem esclarecidos. Segundo, quanto mais exclusivista um mini-discurso, menos traduzível ele é em qualquer meio comum de entendimento coletivo. Portanto, as absurdas charadas de “epistemologias regionais”, alardeando sua “singularidade” (como se *toda* experiência não fosse única e a premissa da epistemologia em geral não fosse precisamente essa singularidade de toda experiência), só podem conduzir a um colapso geral da comunicação e à violência como a única linguagem entre os “micro-discursos”. Esse desenvolvimento negativo da política pós-moderna está muito longe de ser eliminado. Se ele for longe demais, poderemos testemunhar um novo retro-balanço do pêndulo, até para uma versão atualizada da política de classe.

Tradução de Maria Helena Oliva Augusto e Fraya Frehse.

Recebido para publicação em maio/1994

HELLER, Ágnes & FEHÉR, Ferenc. Modernity's pendulum. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 6(1-2): 47-82, 1994 (editado em jun. 1995).

UNITERMS:
modernity,
capitalism,
socialism,
dualism,
social order,
totalitarianism,
individualism.

ABSTRACT: The bicentennial year of the French Revolution, in 1989, and the antitotalitarian revolutions in Eastern Europe during 1989 and 1991 lead the authors to interpreting modernity through the pendulum's metaphor, used in order to show the dynamics of the present social arrangement, pluralistic and autonomous, and which swings without stopping between radicalism and moderation. In order to make a diagnosis of the moderns' self-knowledge, the text analyses questions referring to modernity and its problems: Totalitarianism is the offspring of modernity? How to avoid it? Can the 1789 promises be kept? And it appeals to history for evaluating skeptically modernity starting from its two survival conditions: modernity's dynamic (dialectics), which works through the auto-reflective dynamic justice, and the modern social arrangement, a constant framework of symmetric and asymmetric (re) -distribution of freedom and life-chances. This article introduces the dynamic logics of modernity (the functional division of labour, statecraft and technology), showing that they, operating together or in conflict with one another, usually move the modernity's pendulum between the poles of “individualism” and “communitarianism”, between “welfarism” and the practise of a self-regulating market, so that it doesn't swing between binary oppositions (“capitalism” and “socialism”, “right” and “left”, “progress” and “reaction”). At the end, the outcoming political effects derived from the perception of the pendulum's existence in modernity are emphasized. Politics becomes a post-modern one: the will to the transcendence of modernity ends; new alliances, “contextuality” and some universalist premises in the political field become important; the “way of life” prevails over the “class”. However, the text points out the problems of these anti-holistic ideals which can bring about intolerance and the impossibility of a collective medium of understanding.